UDK: 321.7 : 165
DOI: 10.2298/FID1301338V
Originalan naučni rad

Dražen Volk
Filozofski fakultet Družbe Isusove
Zagreb

Promišljanje o društvenom i religijskom pluralizmu na temelju filozofije Ernsta Cassirera

Sažetak *Prikaz analize mogućnosti dijaloga, kao preduvjeta društvenog i religijskog pluralizma, na temelju filozofije simboličkih formi Ernsta Cassirera, tema je ovog članka. Središnji dio članka obuhvaća prikaz osnovnih elemenata filozofije simboličkih formi, potom prikaz odnosa svijesti, simboličkih formi i slobode, zatim općih postavki Cassirerove analize mita, te njegov opis tehnika modernih političkih mitova. Prikaz ovih elemenata Cassirerove filozofije ima za cilj pokazati aktualnost njegove misli s obzirom na problematiku dijaloga i pluralizma, te ukazati na primjenjivost njegove misli glede analize prisutnosti mitske svijesti u modernim društvima, pa tako i u društvima na području bivše Jugoslavije. U zaključku se nastoji sabrati bogatstvo Cassirerovih analiza i to sažeto primijeniti na analizu situacije na naznačenim područjima te ukazati na pravce traženja mogućih rješenja.*

Ključne riječi *dijalog, pluralizam, simboličke forme, svijest, sloboda, mit, politički mitovi*

Uvod

Kako je jedna od važnih tema ovog sveska *Filozofije i društva* pitanje religijskog i filozofskog pluralizma te poticanje na razvoj multikulturalnih orijentacija i dijalog kao doprinos borbi za miroljubivu koegzistenciju svih nacija, potrebno je rasvijetliti preduvjete pluralizma, koji neće voditi do relativizma, te ukazati na temeljne momente dijaloga, jer svaki ljudski pokušaj približavanja i stvaranja zajedništva pretpostavlja dijalog. Također je važno ukazati na kulturološke momente koji dovode do uništenja kulture dijaloga i do pokretanja sukoba.

Dijalog o kojem ovdje govorimo je dijalog na akademskoj razini, odnosno dijalog koji uključuje razmjenu razumskih spoznaja i iskustava, tj. dijalog koji nastoji biti objektivan. Budući da se nalazimo na području spoznaje, logično je za ovaj zadatak zatražiti pomoć filozofije.

Filozofija XX. st. u ocrtavanju dijaloga kreće od židovsko-kršćanskog personalizma (dakle, od razrađenog nauka o osobi), te od problematiziranja onoga koga nazivamo „drugi“ (tj., *ti*). Uobličeno u pitanje, problem bi glasio: Kako ja kada gledam, odnosno percipiram drugo tijelo,

meni strano, u njemu mogu prepoznati i spoznati drugo ja koje misli, tj. drugog čovjeka? (Heinrichs 1998: 226). Jedan od mogućih odgovora bi bio: Moja spoznaja „drugoga" počiva na analogiji po kojoj ja na temelju iskustva samoga sebe zaključujem o drugome. Prema M. Buberu dijalog označava razgovor, koji kroz međusobno priopćavanje dovodi do interpersonalnog, tj. međuosobnog, „između", odnosno do usuglašenosti stajališta sudionika u razgovoru (ibid.). Kao sažetak filozofskog objašnjenja problema dijaloga moglo bi se reći da filozofija promatra dijalog u okviru dva problema: dijalog kao polazište spoznaje, te spoznaja „drugoga" kao preduvjet dijaloga.

Pođimo najprije od dijaloga kao polazišta spoznaje. Općenito govoreći možemo ustvrditi da spoznaja počiva na iskustvu, a da bismo imali bilo kakvo iskustvo potrebno je utiscima iz vanjskog svijeta i sfere unutarnjeg u čovjeku dati određeno značenje, odnosno od-čitati ih da bi mogli postati za nas iskustvom. S druge strane ako si postavimo općenito pitanje o spoznaji i tumačenju svijeta, tada nam se ono pokazuje kao nepregledno mnoštvo raznolikih pristupa, svjetonazora, i pokušaja uobličavanja i osmišljavanja svakodnevnog iskustva. Uočljivo je u biti da čovjek jednoj te istoj stvari pristupa na različite načine: npr. uzmimo jednostavnu liniju: za matematičara to je beskonačni niz točaka, za umjetnika ona je osnovni element likovnog jezika, u mitologiji ona može poprimiti značenje nekog božanstva, u svakodnevnom jeziku može se povezati sa sportom ili prometom i sl. Jednostavno rečeno, ljudski pristup istoj stvari uvijek je pluralan; u moderno doba uvriježeno je da se znanstveni pristup uzima kao najobjektivniji. Ali ono što je u svemu tome zajedničko je to da sva ta tumačenja nose pečat čovjeka, točnije čovjekove kulture. Ako bismo tražili jedinstvo tumačenja koja su sadržajno različita, onda ga jedino možemo naći u tome da su plod djelovanja ljudskog subjekta, tj. onoga koji ih je uobličio, koji im je dao formu. Govor o formi nas može odvesti korak dalje, u smislu da možemo ustvrditi kako određena zajednička vizija svijeta, tj. postojanje organizativnog centra svega znanja, dovodi do razvoja zajedničkog shvaćanja čovjeka, što pospješuje shvaćanje smisla života, a samim tim i određivanje temeljnih etičkih principa. Danas taj organizativni centar ne postoji, što dovodi do raspršenosti znanja o čovjeku, te dezorijentacije na egzistencijalnom i etičkom području.

S druge strane i sam pokušaj usuglašavanja stajališta ne može se već odavna temeljiti na tradicionalnom shvaćanju znanja, koje podrazumijeva podudaranje između subjekta i objekta, tako da bi istina bila

definirana kao *adaequatio rei et intellectus*. Moderna filozofija, počevši od Kanta, premjestila je naglasak od spoznaje objekta prema konstitucionalnim i konstruktivnim procesima iskustva i znanja. To znači da je nešto racionalno opravdivo samo ako se manifestira kao rezultat određenog argumentativnog procesa koji se mora temeljiti na točno određenim kriterijima (Tanner 2004: 19). Posljedica ovakvih postavki je i da se moderna znanost ne može temeljiti na zakonitostima klasične aristotelovske logike.

Drugi problem vezan uz dijalog, odnosno spoznaja „drugoga" kao preduvjet dijaloga, donosi sa sobom nekoliko momenata koje je nužno razriješiti. Prije svega, ako prihvatimo tvrdnju da spoznaja „drugoga" počiva na analogiji po kojoj „ja" na temelju iskustva samoga sebe zaključuje o drugome, tada se nameće pitanje kako dolazimo do spoznaje o samom sebi i na koji način dolazimo do analogije koja nam omogućuje spoznaju drugoga.

1. Osnovni elementi filozofije simboličkih formi

Dosad navedeno ima za cilj ukazati na moguće probleme i neophodne elemente koji su preduvjet razjašnjenja mogućnosti dijaloga među različitim etničkim grupacijama, ili jednostavno među osobama koje pristupaju stvarnosti drukčije. Oni nas upućuju na to da je za otvoreni dijalog potrebno biti svjestan načina na koji smo došli do određenih spoznaja, te kako prepoznati drukčijost „drugoga". Prema našem skromnom sudu filozofski pristup koji bi mogao bitno pomoći rješavanju navedenih zadataka je onaj velikog filozofa XX. st. Ernsta Cassirera.

Filozofija simboličkih formi, ili opća teorija nepromjenjivih aspekata iskustva, koju on razvija upravo ima za cilj ujediniti unutar sebe različite načine i pravce spoznaje stvarnosti, nastojeći na taj način shvatiti razloge svakog pokušaja interpretacije, svakog objašnjenja stvarnosti kojeg je sposoban ljudski duh, shvaćajući ga u njegovoj specifičnosti (Cassirer 1979a: 16 i sl.). Iznijet ćemo samo u najkraćim crtama postavke Cassirerovog pristupa, da bi postala jasnija primjena njegove filozofije na problem i mogućnost multikulturalnog ali i unutar društvenog dijaloga .

Prema Cassireru, čovjek je pored temeljna dva sustava kojeg svaki organizam ima[1] razvio i treći, simbolički sustav. To znači da između svijeta

1 Prvi je receptivni sustav, a drugi je sustav koji organizmu omogućuje da djeluje. Na temelju ova dva sustava formira se funkcionalni krug koji određuje koji predmeti ulaze u polje zanimanja organizma (Cassirer 1968: 78).

koji ga okružuje i sebe, čovjek stvara simbole, odnosno čovjek se ne nalazi nikad pred „golom" stvarnošću, nego nam je ona uvijek dana i prisutna preko simbola. Da bi pojasnio ovu činjenicu on koristi pojam *simbolička bremenitost* (*symbolische Prägnanz*) kojim se želi reći da svaki utisak koji primamo bilo izvana bilo iz naše nutrine u svijesti ne postoji kao takav, nego da bi uopće u našoj svijesti opstao, svakom takvom utisku se pridaje određeno značenje, a koje će značenje primiti ovisi o simboličkoj formi u koju biva uključen (Cassirer 1996b: 270). Iz ovoga slijedi da ljudsko iskustvo nikad nije pasivno, nego aktivno. Utisci koje primamo ne oblikuju direktno naše iskustvo, nego da bismo nešto mogli pročitati kao iskustvo, potrebno je da bude preoblikovano, tj. dovedeno na našu ljudsku razinu, odnosno umetnuto u kulturu. Simboličke forme su strukture ljudskog duha preko kojih konstruiramo objektivnu stvarnost, odnosno preko kojih formiramo ljudski kulturalni svijet. Forme predstavljaju totalitet, cjelovitost značenja. Cassirer ih nabraja nekoliko: mit, religija, jezik, umjetnost, povijest, znanost. Znanost je forma u kojoj ljudski duh postiže najviši stupanj objektivnosti. Svaka od formi ima svoju specifičnu strukturu, koja povratno utječe na oblikovanje svijesti. Može se reći da u različitim epohama razvoja čovječanstva i pojedinih kultura, određene su forme bile dominantne te su bitno utjecale na razvoj i oblikovanje drugih formi. Tako se npr. može reći da je za religijsku svijest karakteristično prije svega otkrivanje unutarnjosti u kojoj se iz odnosa Bog i *ja* tumači sva ostala stvarnost (Cassirer 1996a: 343). Kršćanstvo, budući da je religija, može se također promatrati kao simbolička forma. Vrhunac razvoja religije kao simboličke forme, prema Cassireru, predstavlja mistika. Svaki mistik dolazi do točke kada između njega i božanskog nestaje svaki element empiričkog, svaka slika ili predodžba, svaki simbol. Ali vraćajući se u svakodnevnu stvarnost da bi to iskustvo priopćio, nužno mora posegnuti za postojećim formama i simbolima, ili iz postojećih mora stvoriti nove (Cassirer 1979a: 116 i sl.).

Simboličke forme, prema Cassireru, imaju tri temeljna metafizička principa[2] ili izvora, koje on naziva bazičnim fenomenima. To su: ja (ili monada), djelovanje (ili etika, ili volja, ili ti, ili drugi) i djelo (*das Werk*, u značenju trajnog kulturalnog produkta). Prvi fenomen odnosi se na život, neprekidnu struju svijesti, u kojoj imamo iskustvo svoga ja, samih sebe. To iskustvo samog sebe vezano je uz određeni osjećaj, jer osjećaji

2 Kada Cassirer govori o metafizičkim principima tada ne polazi od pitanja o naravi apsolutnog bitka, nego sljedeći Kanta se pita što znače ili koje su pretpostavke, odnosno koji su uvjeti mogućnosti svake tvrdnje o bilo kojem objektu spoznaje i koji su putevi i načini po kojima ih možemo prepoznati (Cassirer 1956: 228).

konstituiraju „ja". Drugi fenomen se tiče djelovanja monade ili „ja" u svijetu koji ga okružuje, odnosno ovaj fenomen je vezan uz našu svijest o akciji o djelovanju. Tu je nužno uključena volja, bilo naša bilo volja drugih, i samim tim uz ovaj fenomen je vezana i etika. Treći fenomen se može definirati kao trajni, ili trajniji, kulturološki produkt ili djelo. Značenje djela se pojašnjava preko njegovog povezivanja s karakteristikama duha, a to su objektivnost, misao, trajnost. Djela mogu biti materijalna i nematerijalna i odnose se na djela umjetnosti, znanosti, politike, religije, itd. Kao takva, djela mogu nastati isključivo u društvu, odnosno društvo je pretpostavka da bi pojedinac mogao stvarati navedena djela. Ovaj fenomen je nužno vezan uz objektivnu spoznaju i mišljenje. Kao temelj iskustva ova tri elementa su primordijalni, ali ako se promatraju pod vidom kako se ostvaruju u iskustvu, onda su hijerarhijski poredani, tj. drugi se razvija iz prvoga, treći se razvija iz drugoga.

Ovaj vid Cassirerove metafizike je ostao u nacrtima objavljenim posthumno kao četvrti dio monumentalnog niza *Filozofije simboličkih formi*, koji nosi naziv *Metafizika simboličkih formi*[3], te je ostao neusklađen s Cassirerovim shvaćanjem metafizike koji govori o duhu i životu kao temeljnim metafizičkim preduvjetima za stvaranje čovjekovog kulturnog svijeta. Čini se da bi se razlikovanje i nadopuna ovih dvaju dijelova Cassirerove metafizičke misli mogla shvatiti putem pojašnjenja shvaćanja života. Naime, kada Cassirer govori o duhu i životu kao metafizičkim preduvjetima za nastanak iskustva, tvrdi da se život može shvatiti kao nepodijeljeni i jedinstveni pogled na svijet kojeg određeni organizam ima živeći u prirodi, odnosno život predstavlja zaokruženu cjelinu onoga što se može nazvati *natural-world-picture* (Cassirer 1996c: 5). Duh je s druge strane princip kulturalnog jedinstva čovjekovog svijeta i kao takav pokazuje da je kulturalan, intelekutalan, dijalektički, objektivan i funkcionalan (Bayer 2001: 44). Duh i život su različiti tipovi aktivnosti, a ne različiti stupnjevi istog djelovanja. Temelj aktivnosti duha putem kojeg se daje forma ili oblik iskustvu nalazi se u dvostrukom kretanju duha prema životu i prema sebi, i ova aktivnost duha se očituje putem posredovanja simboličkih formi, i po tome se duh razlikuje od života. Svaka simbolička forma ima ulogu u posredništvu između duha i života, ali istovremeno forme nastaju putem dijalektičke aktivnosti duha (ibid., 48).

3 Ovo djelo objavljeno je pod naslovom: Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Za potrebe ovog članka korišten je prijevod na engleskom jeziku: *The Philosophy of Symbolic Forms*. IV. *The Metaphysics of Symbolic Forms*.

Kada spominje život u kontekstu govora o bazičnim fenomenima, Cassirer tada, oslanjajući se na Goethea, ističe da je život kružno kretanje monade (ili *ja*) oko same sebe koje uključuje instinkt svakog pojedinca za očuvanjem života (Cassirer 1996c: 127). Život shvaćen kao prvi bazični fenomen je u biti struja svijesti i samim tim predstavlja temelj za *iskustvo o sebi* (Bayer 2001: 131), kao pretpostavke dijaloga.

Uzimajući u obzir oba Cassirerova shvaćanja života tada bi se pojednostavljeno moglo reći da se prvo shvaćanje života odnosi na struju utisaka koje dobivamo iz prirode kao živi organizmi, a drugo shvaćanje se odnosi na struju utisaka koje nam dolaze iznutra, iz nas samih. I u jednom i u drugom slučaju uobličavanje tih utisaka događa se putem procesa simboličke formacije, a tu je bitna uloga duha kojeg Cassirer slično opisuje u oba dijela svojeg shvaćanja metafizike. Drugim riječima, utiske koje dobivamo iz prirode i iz nas samih možemo od–čitati kao iskustvo tek nakon procesa simboličke formacije.

Uz govor o duhu bitno je vezan pojam svijesti, jer unutar duha Cassirer govori o dva paralelna momenta (Cassirer 1996c: 231): o svijesti koja je vezana uz aktivne procese simboličke formacije, koju on još naziva *forma formans* (Danz 2000: 218), i o kulturnim područjima ili djelima vezanim uz ta područja, koju naziva *forma formata* (Vogl 1999: 43). Govor o svijesti je bitan za razumijevanje pojma slobode kod Cassirera, a samim tim i uloge simboličkih formi u razvoju slobode.

Prema Kantu, pojam svijesti obuhvaća istovremeno dva momenta: objektivno jedinstvo svijesti o sebi i subjektivno jedinstvo empiričkog *ja* (Kajon 1988: 256). Cassirer usko povezuje svijest o sebi s objektivnošću duha[4], inzistirajući na nužnom odnosu između logike i psihologije (Kajon 1988: 256). Svijest se počinje razvijati u trenutku u kojem se čovjek uzdiže iz stanja čistog življenja u svijetu, počinjući pretakati

4 Objektivnost duha upućuje na njegovu sposobnost „to achieve meaning in experience, to elicit nontemporal, enduring features in experience" (Bayer 2001: 49), odnosno „to fix sensation within the flux of life and from this to begin to form a world of objects" (ibid., 45). Kremer-Marietti drži da je glede problema koji se tiču svijesti Cassirer „choisit de déboucher sur les problèmes de l'esprit objectif en procédant à une analyse reconstructive découvrant leurs conditions de possibilité" (Kremer-Marietti 1990: 255). Usredotočujući se na probleme objektivnog duha nameće se pitanje o razlikovanju između duha i svijesti. Uzimajući u obzir dosad rečeno, svijest se može opisati kao *conscious awareness*, i kao takva predstavlja nezaobilazni moment izgradnje kulture, ili drugim riječima, „culture is the human world achieved by spirit through conscious activity. Consciousness and culture are parallel developments within spirit" (Bayer 2001: 46; Cassirer 1996c: 231). Iz toga slijedi da je objektivni duh općenitiji pojam od pojma svijesti.

iskustvo svijeta u različite izraze i predodžbe. Samim tim razvoj svijesti se razvija paralelno sa sviješću o objektu kojeg se predočuje ili o kojem se nešto govori[5]. Izražavanje i predočavanje ovise o simboličkoj formaciji, i one su nezaobilazni momenti u procesu razlikovanja između subjektivnog i objektivnog.

Nameće se pitanje kako se u svijesti odvija proces simboličke formacije i kako se u nekom individualnom elementu svijesti koja je obilježena promjenjivošću može očitovati neko određeno duhovno i univerzalno značenje? Odgovor na ova pitanja nalazi se u tome da se jaz između individualnog i univerzalnog nadilazi tada kada svijest umjesto da se zadovolji da posjeduje u sebi određeni osjetni utisak (kojeg nam osjetila posreduju), taj utisak nanovo stvara u sebi u smislu da on biva preobražen u simbolički sadržaj. Ovaj proces simbolizacije se odvija u simboličkim formama koje predstavljaju različite načine na koje svijest samu sebe stvara i razvija (Vogl 1999: 42).

Iz ovoga Cassirer izvlači zaključak da sfera koja nadilazi vremenito i individualno jest sfera značenja, pri čemu uvodi jasno razlikovanje između postojanja i značenja. Činjenica da je značenje iskustveno dohvatljivo samo za konkretnog individua ne umanjuje značenju intersubjektivnu i nad-individualnu vrijednost. To je, prema Cassireru, posve razvidno na primjeru matematike koja nije empirička nego formalna znanost, a ne može se niti izjednačiti s psihološkom aktivnošću koja stvara imaginarne objekte. Matematičko vrijeme nije vrijeme koje je vezano uz stvari ili psihičke procese, nego je ono neograničeno ukoliko razvoj matematike ne ovisi toliko o povijesnoj prolaznoj osobi matematičara, nego matematičkom simboličkom sustavu (u smislu da matematika ne nastaje svaki put iznova kada se matematičar njom bavi, nego se on uključuje u već postojeći sustav i u njemu istražuje i pronalazi nova rješenja) (Krois 1987: 70).

Na ovaj način je, prema našem mišljenju, Cassirer objasnio simboličku podlogu i temelj za nastanak dijaloga kao polazišta spoznaje, te na koji način je djelo treći bazični fenomen i izvor spoznaje.

Uz dosad navedeno ovdje je još bitno ukratko izložiti Cassirerov opis odnosa između *ja* i *ti*, tj. odnos koji je pretpostavka za razvoj empiričkog *ja*, koji je, prema Kantu, sastavni dio govora o svijesti. Cassirer o tome

5 Duhovna svijest je svijest o objektima ukoliko je samosvijest, a ona je samosvijest samo po činjenici da je svijest o objektima (Cassirer 1996c: 66).

govori u sklopu analize kulturoloških znanosti gdje se percepcija usmjerava ili prema stvarima ili prema osobama, pri čemu je stvar uvijek „drugi" ili „drugo" u svakom smislu, a *ti* je u biti *alter-ego* (Cassirer 1979a: 36). *Ja* i *ti* nisu datosti u sebi zatvorene nego putem zajedničkog djelovanja stvaraju simboličke forme, i upravo zahvaljujući ovim formama, odnosno u njima započinje proces konstituiranja dva svijeta: svijeta *ja* i svijeta *ti*. To znači da ne postoji nepromjenjivo *ja* koje bi izvana prodrlo u sferu nepromjenjivog *ti*, nego s obzirom na simboličku formu u kojoj se dijalog odvija, *ja* i *ti* nisu jednaki u umjetnosti, ili u religiji, i to uslijed različite relacije koja se uspostavlja među njima. Bilo koja stvar, ili bolje rečeno djelo, nastalo unutar ljudske kulture postaje most između *ja* i *ti*, pri čemu određeno djelo ili značenje koje ono nosi nije prisutno kao duplikat u *ja* i *ti*, jer bi na taj način ostalo neobjašnjivo kako *ja* može prepoznati da djelo dolazi od „ti", odnosno kako je moguće spoznati *ti* (ibid.: 102). Drugi subjekt nam postaje spoznatljiv ne zbog toga što bismo mogli ući u njegovu nutrinu, nego zbog toga što možemo ući u iste procese koji su bili djelatni u tom subjektu prilikom stvaranja djela kao medija komunikacije. Drugim riječima, komunikacija zahtijeva zajedništvo u određenim formativnim procesima, a ne podudarnost u određenim produktima (ibid.). Djelo kao medij komunikacije koji dolazi od drugoga potiče nas na aktivnost. Tako npr. znanstvenik s područja kulturoloških znanosti da bi razvio određenu hermeneutiku i fenomenologiju djela koja proučava, treba dopustiti da ta djela potaknu u njemu slične procese koji su ih oblikovali.

Na ovaj način je Cassirer izvrsno osvijetlio preduvjete i mogućnost spoznaje „drugoga", tj. *ti*, kao preduvjet dijaloga.

Bitan element koji je vezan uz odnos *ja* i *ti* i samim tim uz formiranja svijesti o vlastitom empiričkom *ja*, a također i neizostavan element bilo kakvog dijaloga, pitanje je slobode i etičkih normi, stoga je nužno pobliže iznijeti što Cassirer govori o ovom pitanju.

2. Svijest, simboličke forme i sloboda

Za Kanta, kao i za Hegela, problem slobode predstavlja početak i kraj filozofije idealističkog tipa (Cassirer 1979b: 88), a razumljivo je da ga Cassirer, kao neokantovac, preuzme u svoj sustav kritičkog idealizma (Kajon 1988: 253). Sloboda, kako ju Kant shvaća, poistovjećuje se s autonomijom razuma, i ta autonomija predstavlja konačnu svrhu ili cilj kojem čovječanstvo treba težiti (Cassirer 1979b: 84). Ciljevi kulture i

etičkog života se podudaraju, tako da je smisao čovjekovog života jedan, etičko-moralni. S druge strane, Cassirerov filozofski „učitelj", Herman Cohen, obrađuje Kantovu etiku promatrajući je kao analognu epistemologiji, te ističe da središte interesa kada se promišlja o etici nije forma moralno-individualne svijesti, nego apriorni etički principi od kojih se svijest sastoji. U ovakvom pristupu sloboda se ne označava kao tamna podloga naše aktivnosti, nego kao određenje volje sukladno određenom racionalnom redu (Kajon 1988: 251). Na taj način sloboda nije izvorni ili pojam koji upućuje na uzrok (*Ursachenbegriff*), nego pojam koji upućuje na cilj ili svrhu (*Zweckbegriff*), te se ona na taj način preoblikuje u univerzalnu zadaću naše volje. Preuzimajući ovakve Cohenove postavke, Cassirer naglašava da sloboda promatrana u kantovskim okvirima, nije pojam koji je udaljen od stvarnosti, nego se upravo nalazi u uskoj povezanosti s empiričkim svijetom (ibid.: 252).

Iz toga slijedi da je za Cassirera izvor etike, a samim tim i slobode, svijest, točnije, voljni dio svijesti (Jagersma 2003: 284 i sl.); stoga volja, jer je vezana uz svijest, također ima u sebi formativnu sposobnost, u smislu da može proizvesti formu zakona (*Gesetzesform*), te ponuditi nužnu normativnost slobodi, koja, kako je već bilo naznačeno, znači određenje volje sukladno određenom racionalnom redu. Cassirer dalje ističe da svaka simbolička forma stvara određeni racionalni red, odnosno normativni sustav, te samim tim svaka simbolička forma (osim mita) vodi do slobode (ibid.: 290 i 292; također: Cassirer 1979b: 90).

U ovoj točki Cassirer postavlja pitanje je li moguće na praktičnom polju etike tražiti jedinstvo i univerzalnost kao na teoretskom području, te odgovara da voljom vlada princip koji je usmjerava prema jedinstvu, tj. u njoj se prepoznaje razvoj od pojedinačnog prema univerzalnom, tj. objektivnom. Samim tim su jedinstvo i univerzalnost kriteriji na temelju kojih je moguće prosuđivati o vrijednosti i objektivnosti moralnih pretenzija (Jagersma 2003: 295). Jedinstvo o kojem se ovdje radi nije jedinstvo misaonih principa (*Denksetzungen*), nego jedinstvo ciljeva ili svrha (*Zielsetzungen*) (ibid.: 296). Ovdje je važno naglasiti da se radi o pluralnosti ciljeva, budući da svaka simbolička forma razvija vlastite svrhe i ciljeve, ali sve zajedno surađuju na ostvarenju svrhe kulture, tj. na aktualiziranju slobode, prave autonomije, odnosno moralne kontrole nad nama samima (ibid.: 290 i sl.).

Iz ovakve postavke etike uočljivo je da odnos *ja* i *ti*, ukoliko su oni etičko-moralni subjekti, ne izgleda odlučujući (Kajon 1988: 265 i sl.).

Inzistirajući na objektivnosti i izuzimajući volju od vlasti emocija, svijest bi se trebala oblikovati na način da *ja* postane neopasan za *ti*, ili drugim riječima, Cassirer inzistira na određenom humanističkom idealu gdje se na prvom mjestu nalazi odgoj i obrazovanje, tako da postanemo ljudska bića puna razumijevanja, za koja su prioriteti istinitost i vjernost onome što je duhovno, i koja iz ove spoznaje mogu pronaći temelj za njihovu istinsku građansku dužnost, ako im to već po temperamentu nije urođeno (Cassirer 1968: 318).

Ono što sprječava razvoj ovakve svijesti bilo kod pojedinca bilo kod društava je prisutnost mitske svijesti, bilo one primordijalne bilo one moderne. Stoga je sljedeći nužan korak prikazati Cassirerovu analizu mita kao simboličke forme te njegovu analizu tehnika političkih mitova.

3. Opće postavke Cassirerove analize mita

Kao što je već gore bilo navedeno, Cassirer izrijekom nabraja nekoliko kulturoloških formi koje se mogu označiti kao simboličke forme: mit i religija, jezik, znanost, umjetnost i povijest[6]. Sve forme, osim mita[7], budući da imaju različito postavljene svrhe i ciljeve, ipak svaka na svoj način, pomažu ostvarenju općeg cilja kulture, a to je aktualiziranje slobode, ostvarenje moralnog gospodstva nad samim sobom (Jagersma 2003: 290 i sl.), što za pretpostavku ima autonomiju ljudskog razuma. U ovom kontekstu bi se kulturu moglo definirati kao povijesni proces simboliziranja čovjekovog ophođenja sa svojom slobodom kroz povijest (Rudolph 1995: 144).

Za ovako shvaćene simboličke forme, problem koji se nameće je: Kako formulirati zakon simboličke formacije, ili kako objasniti nastajanje forme? Ukratko ćemo promotriti način na koji Cassirer dolazi do odgovora na ovo pitanje u slučaju mita iz čega je onda lakše razumjeti njegovu analizu modernih političkih mitova.

---

6 Ove forme Cassirer izričito obrađuje u svojim djelima. Neki od poznavatelja Cassirerove misli drže da bi se u popis simboličkih formi mogli uvrstiti pravo i država (Capeillères 1995: 129. i sl.).

7 Prema Cassireru mit, koji uključuje sustav raznih tabua, nameće čovjeku nebrojene obveze i dužnosti, koje su negativnog karaktera i nemaju odnos s nekim pozitivnim idealom (Cassirer 1968: 200). Mit čovjeku putem tabua nameće uvijek zabrane, a nikada moralne ili religiozne zahtjeve, jer sustavom tabua dominira strah. Što se više razvija sustav tabua, to on više prijeti zamrzavanju čovjeka i njegove slobode, dovodeći ga do posvemašnje pasivnosti. Cassirer ističe da su si sve velike religije, koje imaju i etički karakter (među njima izričito navodi i kršćanstvo), postavile isti cilj, a to je osloboditi čovjeka od nesnošljivog tereta tabua i mitologije, nudeći novi i pozitivni ideal ljudske slobode (ibid.: 201).

Filozofija simboličkih formi pristupa analizi mita pod vidom transcendentalne kritike nastojeći osvijetliti preduvjete mogućnosti nastanka mita kao simboličke forme. Primjenjivanje transcendentalne kritike podrazumijeva propitivanje o jedinstvenom duhovnom principu koji je dominantan u svakom pojavnom obliku mita, pri čemu postupno dolazi do izražaja specifični način objektivizacije svijeta koji je prisutan u mitu, odnosno osobiti način razvoja mitološkog iskustva.

Polazišna točka kritičke analize mita je pojašnjenje sveze između početne dimenzije simboličke funkcije (koju Cassirer naziva ujedno i izražajna funkcija[8]) i mita. Za izražajnu funkciju mit predstavlja primordijalni stadij njenog razvoja, ili drugim riječima, inicijalni prostor gdje ona po prvi put počinje djelovati (Schwemer 2002: 98). Nadalje može se reći da mit nastaje iz sloja izražajnih fenomena koji se mogu označiti kao primordijalni duhovni sloj (Möckel 2005: 195). Iz povezanosti života i izražajne funkcije proizlazi također i veza između života i mita, tako da se mit može nazvati i formom života (Cassirer 1996c: 19). Mit kao forma života u sebi sadrži životni osjećaj (*Lebensgefühl*) iz kojeg proizlazi njegova temeljna struktura[9].

Sva mitološka misao kao i sve percepcije i osjetni prividi su utemeljeni u izvornom životnom osjećaju, tako da prema Cassireru mit predstavlja primarni način oblikovanja naših najjačih osjećaja (Schwemer 2002: 99). Shodno tomu u mitu *ja* pridaje drugomu vlastite osjećaje, bez da je sposoban razlikovati sebe i drugoga kao različite elemente unutar određene cjeline. Kao što ne postoji strogo razlikovanje i distinkcija između

8 Simbolička funkcija, kako ju Cassirer shvaća predstavlja poveznicu između simbola i ljudske svijesti. Ovu funkciju on naziva i funkcija predstavljanja, predočavanja, predodžbe (Ihmig 1993: 194). Predodžba ili predstavljanje nekog sadržaja u i po nekom drugom elementu sačinjava temeljni preduvjet oblikovanja i stvaranja formalnog jedinstva svijesti. Svijest dolazi do prvog stadija i dokaza objektivnosti putem simbola, jer se zahvaljujući njemu stvara čvrsta referentna točka u trajnoj mijeni sadržaja svijesti, a ta čvrsta točka je određeno idealno značenje, koje ostaje, jer sačinjava temeljni element simbola. Prva i najelementarnija dimenzija simboličke funkcije je izražajna funkcija. U njoj se ljudski život počinje razlikovati od života životinja (ibid.: 195). Izražajna funkcija nalazi se u pred-jezičnoj (*vor-sprachlich*) fazi razvoja, što znači da omogućava doživljavanje sadržaja, koje ona oblikuje, na direktan i neizdiferenciran način, a to je u biti pokazatelj ostvarenja stvarnog jedinstva između života i značenja.

9 Životni osjećaj, koji je u mitu prisutan više u obredima nego u naraciji, element je koji od mita čini formu mišljenja ili formu intuicije (Kajon 1984: 129). Upravo činjenica da u mitu subjektivnost i priroda čine neposredno jedinstvo ukazuje na to da se u mitu događa i prva distinkcija između duha i prirode, pri čemu se životni osjećaj može promatrati kao prvi oblik djelovanja duha. Iako se ovdje postulira razlika između duha i prirode, ova distinkcija u mitu nije još spoznata (ibid.: 132).

ja i *ti*, u mitu također nije prisutna ni jasna granica između *ja* i objekata u prirodi. Nadalje, može se ustvrditi da su sfere snova i stvarnosti ovdje pomiješane. Gledano pod logičkim vidom, mit se može okarakterizirati putem niza neizdiferenciranosti i upravo neizdiferenciranost između slike i stvari je element koji bitno određuje mitološku svijest.

Budući da mit predstavlja određeni formativni oblik ljudske svijesti koji dovodi do toga da sve što ulazi u opažajni horizont čovjeka biva preoblikovano na mitološki način, ipak unutar mita ne postoji jasna svjesnost o smislu i usmjerenosti tog procesa preoblikovanja. Mit se ne može promatrati kao proces teorijskog preoblikovanja, odnosno teorijske simboličke formacije, nego je točnije ustvrditi da se taj proces odvija kroz konkretne djelatnosti (ibid.).

Unutar mita postoje određena dijalektička kretanja koja ga dovode do metamorfoze u novu simboličku formu, religiju. Iako mit predstavlja tlo iz kojeg su se sve ostale forme razvile (ibid.: 98), on je prolazna dijalektička pojava, koja se ipak ne može do kraja iskorjeniti iz ljudske kulture.

4. „Tehnike modernih političkih mitova“[10]

Kao teoretske preteče političkih mišljenja i političkih mitova iz prve polovice XX. st. Cassirer ističe Hegelovu filozofiju prava i povijesti, zatim djelo Thomas-a Carlyle-a (škotskog satiričara, esejista, i povjesničara) *On Heroes, Hero-Worship, and Heroic in History* (1841) u kojoj iznosi teoriju štovanja heroja, te djelo Joseph-a Arthur-a Gobineau-a (francuskog diplomata i pisca) *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853–1855) u kojoj se iznosi teza o temeljnoj moralnoj i intelektualnoj razlici ljudskih rasa (Cassirer 2002: 360).

Da bi se ove ideje koje su bile više akademskog tipa učinile moćnim političkim oružjem koje bi osvojilo šaroliko slušateljstvo, iskorištena je tehnika, odnosno tehnološki razvoj, koji je ubrzao reakcije i dao im puni učinak.

Opći povoljni preduvjeti za razvoj političkih mitova dogodili su se nakon I. svjetskog rata kada su se sve strane koje su sudjelovale u ratnim zbivanjima našle u istoj teškoj situaciji; međunarodni, društveni i lokalni konflikti su postajali sve intenzivniji. Njemačka kao i druge zemlje su se našle pred zidom inflacije i nezaposlenosti kada redovita sredstva za rješavanje problema nisu bila više od koristi.

10 Ovo je ujedno i jedan od podnaslova Cassirerove knjige *Vom Mythus des Staates*.

U primitivnim društvima se magiji i mitskim tumačenjima nije pribjegavalo u redovitim slučajevima (kao što su uporaba alatki i sl.), nego u neuobičajenim i opasnim situacijama koje nadilaze čovjekove prirodne snage i sposobnosti. Korištenje neuobičajenih i upitnih sredstava u teškim situacijama nije nešto što je bilo karakteristično za primitivna društva. Cassirer ističe da pribjegavanje političkim mitovima između dva svjetska rata pokazuje istu logiku, jer ti mitovi predstavljaju upitna sredstva za suočavanje s teškom situacijom (ibid.: 361). Kada zakaže razum, ostaje pribjegavanje k *ultima ratio*, moći čudesnog i misterioznog.

Naime, u modernim društvima političke i društvene snage nastoje održati racionalno ustrojeni red u društvu, koji obično funkcionira u vremenima mira i relativne stabilnosti. Međutim, u političkim zbivanjima se uvijek nalazimo na vulkanskom tlu gdje se uvijek treba biti pripravan na iznenadne erupcije i nemire. U trenucima kada je društvena organizacija uzdrmana, racionalne snage koje se redovito odupiru mitskim predodžbama ne mogu više ispuniti svoju funkciju. Tada ponovno dolazi vrijeme mita, vrijeme kada druge vežuće snage društva ne mogu to isto društvo držati na okupu, te se ono počinje povezivati kao u primitivnim zajednicama po principu klana čije članove veže identitet klana i rituali koji se u njemu obavljaju.

Cassirer preuzima definiciju mita francuskog antropologa E. Doutté-a koji ističe da mit predstavlja personifikaciju želje kolektiva, te drži da se ta definicija mita u primitivnim društvima, također može primijeniti i na moderno društvo. Naime, kada kolektiv ili društvo ne može ostvariti svoju želju redovitim putem i sredstvima propisanim pravnim propisima jedne države, tada tu želju najčešće utjelovljuje izabrani vođa ili diktator. Intenzitet kolektivne želje inkorporira vođa, te se tada prijašnje socijalne poveznice poput ustava, pravde i zakona, stavljaju izvan snage (ibid.: 364. i sl.). Ono što preostaje je mistična moć i autoritet vođe. Volja vođe je najviši zakon. Posve je jasno da se personificirana želja primitivnog društva i visoko civiliziranih društava različito ostvaruje. Civilizirani čovjek se predaje iracionalnim impulsima onda kada svakodnevne patnje dostignu svoj vrhunac. Pa ipak i tada se ne može do kraja odreći i zanijekati razumnost. Da bi povjerovao nečemu, mora za to pronaći razloge, mora si izgraditi određenu teoriju, a ona nije primitivna nego je često promišljena.

U primitivnim društvima je vrač onaj koji je davao magijski pristup u odnosu prema prirodnim i natprirodnim silama, te je bio istinski gospodar

zajednice. Moderno društvo se davno odreklo magijskog odnos prema prirodi, ali se nije odreklo određenih oblika „socijalne magije". U povijesti čovječanstva se mogu uočiti dvije faze razvoja čovjeka: *homo magus* i *homo faber*. Moderni političari suočavajući se često s nerješivim problemima uklopili su obje ove instance. Oni su na umjetan i iznimno dobro smišljen način stvorili nove mitove i to tehnički savršeno isplanirano. Jedna od prvih metoda promoviranja novih mitova bila je promjena jezika kako bi se utjecalo na oblikovanje svijesti i tumačenje stvarnosti koja se je živjela. Nacisti su razvili svoj posebni vokabular, odnosno u njemački jezik su unijeli niz pojmova koji su izričito služili njihovom programu, dakle razvijene su riječi koje su tako oblikovane da izlaze izvan svog semantičkog značenja i da ostvaruju određeni magijski učinak, odnosno da proizvode određene, često snažne osjećaje (ibid.: 368). Te kovanice i nova značenja koja se pridaju postojećim riječima stvaraju određenu emotivnu atmosferu, duhovnu klimu. Riječi ne bi imale učinka da im se ne pridružuju određeni rituali. To je bila osobita karakteristika nacizma, fašizma (pa možemo reći i komunizma), da je svakoj društvenoj situaciji odredila svoje rituale. Cassirer zaključuje da ništa čovjeka ne može tako od-osobiti, oslabiti i uspavati njegove razumske snage kao postojano, uniformno i monotono činjenje istih rituala. Na taj način nestaje pomalo individualne moralne odgovornosti, koja se prenosi onda na kolektiv, na grupu, odnosno na društvo.

U prethodnim povijesnim oblicima društvenog uređenja primjena sile na članove društva, pa i u najgorim oblicima despotizma bila je usmjerena stjecanju materijalne dobiti te često i prisiljavanju ljudi na obavljanje određenih poslova ili radnji. Oni se nisu bavili ili nastojali utjecati na osjećaje, prosudbe ili misli svojih podanika. U slučaju vjerskih sukoba i ratova nastojalo se utjecati na vjerske osjećaje. Ali kada se radi o modernim političkim mitovima tada se je prešlo na posve drugačiji pristup u pokušaju upravljanja ljudima. Ovi moderni mitovi nisu se zadovoljili zahtijevanjem ili zabranjivanjem određenih radnji. Oni su pošli od zadaće promjene čovjeka kako bi se moglo regulirati i kontrolirati njegova djela. Cassirer koristi ovdje usporedbu sa zmijom koja najprije pokušava svoju žrtvu oslabjeti i omamiti prije nego što je napadne i ubije, da bi opisao taktiku modernih političkih mitova (ibid.: 374). Slično djelovanju zmije, tako i mitovi dovode čovjeka do toga da postaju njihove žrtve, a da nisu uopće svjesni što se zapravo dogodilo.

Nadalje, u prethodnim povijesnim razdobljima ni najteži oblici političkog pritiska nisu uspjeli uništiti onaj mali prostor osobne, obiteljske

slobode, kojim se pojedinac na određeni način opirao pritiscima. Da bi objasnio pristup slobodi u moderno vrijeme, Cassirer pojašnjava što je to etička sloboda, te ističe, oslanjajući se na Kanta, da je čovjek u etičkom smislu slobodan kada se oslanja na zakone do kojih je na autoroman način došao svojom spoznajom, dakle ti zakoni djelovanja nisu mu nametnuti izvana (ibid.: 375 i sl.). Etička sloboda samim tim se pokazuje kao cilj, ili zadaća, etički imperativ, a ne kao nešto što je urođeno ljudskoj naravi. Za etičku slobodu čovjek se mora izboriti. U situacijama teških socijalnih kriza kada se čini da se cjelokupni javni život urušava, tada ostvarenje etičke slobode postaje iznimno teško. Pojedinac se tada prepušta svojem prirodnom instinktu, ne nastoji se boriti za etičku slobodu, nego bira ovisnost. Tada se sloboda promatra bilo u privatnom bilo u javnom životu kao teret, te je lakše ovisiti o odlukama drugoga, nego se truditi samostalno misliti, suditi i odlučivati. Moderni

politički mitovi i partije upravo ovdje nalaze ulaz u ljudsku svijest kako bi čovjeka podjarmili i uzeli mu slobodu, i tako ga oslobodili od osobne odgovornosti.

Cassirer čini korak dalje u svojoj analizi te uspoređuje političke vođe modernog doba, odnosno funkciju koju oni na sebe preuzimaju, s funkcijom vrača u primitivnim društvima, čija je jedna od glavnih zadaća bila proricanje budućnosti. Moderni vođe ne proriču budućnost poput vračeva, ali se služe sličnom tehnikom, u smislu da je ljudima puno lakše upravljati putem fantazija, i davanjem obećanja bez pokrića, nego putem sile i prisile. U tom smislu spominje i Oswalda Spenglera i njegovu knjigu *Untergang des Abendlandes* (1918.), kao filozofskog preteču u određenom smislu ovakvog pristupa u politici (ibid.: 378 i sl.). Naime, Spengler je polazeći od govora o sudbini po kojoj se kulture rađaju, te kada se unutar te kulture dostigne vrhunac razvoja naroda i država, jezika, vjerovanja, umjetnosti i znanosti, tada ta kultura umire; a prema Spengleru, o nekoj novoj velikoj umjetnosti slikarstva, drame ili arhitekture, na Zapadu se više ne može očekivati niti govoriti. Ono na što se mogu osloniti nove generacije i što Spengler preporučuje je: umjesto lirike, treba se osloniti na tehniku, a umjesto slikarstva na razvoj mornarice, te umjesto kritike spoznaje na politiku. Prema tome, ako su gornji slojevi kulture mrtvi (filozofija, poezija, umjetnost, i u nekim dijelovima znanost), potrebno je učiniti novi početak, stvoriti novi svijet i postati gospodari toga svijeta. Ono što Cassirer zamjera Spengleru je pozivanje na sudbinu pri proricanju razvoja zapadne kulture, a ne pozivanje na filozofska ili znanstvena promišljanja ili analize.

Nadalje, Heideggerova filozofija i njemu slični pristupi su, prema Cassireru, također doprinijeli, razvoju modernih političkih mitova, iako ne direktno u smislu da su ih promovirali ili poticali, nego tvrdnjama o bačenosti čovjeka u vrijeme, pri čemu čovjek preduvjete i uvjete svoje povijesne egzistencije može shvatiti, ali ih ne može promijeniti, i oslabili i na određeni način minirali one snage koje su bile zadužene i trebale pružiti otpor razvoju političkih mitova (ibid.: 383).

Cassirer prokazuje također uporabu prirodnih znanosti s ciljem podjarmljivanja svijeta koji nas okružuje; znanost bi trebala služiti otkrivanju zakonitosti koje su u prirodi prisutne i životu u skladu s njima. Slično vrijedi i za otkrivanje područja zakonitosti socijalnog življenja.

Na kraju Cassirer zaključuje da filozofija ne može promijeniti situaciju ili svijet ali može itekako pomoći u analizi društvenih elemenata koji žele oblikovati mitološku svijest kod ljudi te tako njima gospodariti; filozofija treba ukazati na jake točke protivnika, na one momente koji političke mitove i pripadajuće tehnike čine tako učinkovitima (ibid.: 387. i sl.). Kaos nastaje onda kada više kulturološke snage poput, intelektualnih, moralnih, etičkih i umjetničkih postaju oslabljene, jer tada one ne mogu zaustaviti snage mita koje su uvijek prisutne u donjim slojevima kulture (slikovito govoreći). Tada nastaje ponovo razvoj mitskog načina razmišljanja koji onda počinje prožimati kulturni i društveni život čovjeka.

Zaključak

Filozofija kao znanost ne može nikad biti zaokružena ili završena, niti se misao jednog filozofa može dogmatski nametnuti. Ipak, napori ljudskog uma oko rasvjetljenja ljudske egzistencije, iako rezultati tog napora u danom vremenu su možda teško razumljivi ili se ne može uočiti njihova neposredna primjenjivost, mogu se s vremenom pokazati kao istinitim, te samim tim mogu poslužiti kao polazište za nova razumijevanja i shvaćanja.

Po našem skromnom sudu upravo je to slučaj s filozofijom Ernsta Cassirera, koja je svoju renesansu i prihvaćenost doživjela tek osamdesetih godina XX.st., a broj radova o njegovoj misli se neprekidno umnožava. Ono što je osobito privlačno u njegovoj filozofiji simboličkih formi je ozbiljno uzimanje u obzir pluralnosti ljudskog pristupa stvarnosti, te osvjetljenje preduvjeta mogućnosti te činjenice.

Struktura Cassirerove misli koju smo ukratko izložili s obzirom na problem dijaloga i pluralizma vrlo je sugestivna i za pristup objašnjenju fenomena našeg vremena, a osobito za pojašnjenje situacije država nastalih na prostoru bivše Jugoslavije, te za pokušaje traženje rješenja miroljubive ko-egzistencije.

Ako promatramo povijest područja zemalja bivše Jugoslavije, zamjetljivo je upravo to, da na njima nije postojalo dovoljno dugo razdoblje u kojem ne bi bila prisutna bilo izričito despotska, odnosno diktatorska vlast, bilo vlast, koja se poput komunizma, služila tehnikama političkih mitova kako ih je Cassirer zorno opisao analizirajući nacističku vlast u Njemačkoj. Također je zamjetljivo da uslijed kulturalne zaostalosti kod dobrog dijela stanovništva je razina svijesti ostala na onoj primordijalnoj mitološkoj, koja se je suočila s modernim čudima tehnologije, ali su ostali dominantni slojevi ove vrste svijesti s obzirom na klansku povezanost i odnos prema drugome i drugačijem.

Budući da gornji slojevi kulture gotovo nisu dobili mogućnost bitnog utjecaja na društvo, ili su kontinuirano proganjani i ubijani, nisu postojali mehanizmi za sprječavanje izbijanja i postojanja mitskoga u društvu, osobito određenih mitova vezanih uz etničku pripadnost, te se situacija neslobode, poticana stanjima kriza i ratova, produžila gotovo sve do naših dana.

To se odrazilo i na religijsko područje, gdje je i danas zamjetljiva više mitska, a ne istinska religijska svijest, koja bi dovela do moralnog oslobađanja čovjeka i njegovog otvaranja prema spoznajnoj sferi. Nadalje, zamjetljivi su stalni pokušaji da se drugog i drugačijeg uklopi u vlastitu religijsku simboličku formu, te su pogrešne interpretacije drugoga neizbježne, jer kako Cassirer ističe, da bismo pokušali razumjeti drugoga, potrebno je razumjeti njegove simboličko-formativne procese, ili ako nam to nije moguće, iskreno priznati da se nedovoljno poznaje i ne razumije drugoga.

Također, bitno je istaknuti da se je problem ratnih sukoba često povezivao i s konfesionalnom različitošću (što se ne može ni u kom slučaju opravdati i povezati s naukom pojedinih vjerskih zajednica), a to je poslije služilo kao argument pojedinim akademskim i manje akademskim krugovima da je potrebno posve isključiti utjecaj vjerskih zajednica iz društvenog života. Važno je ovdje uočiti da, iako Cassirer smatra da putem znanosti dostižemo vrhunac objektivne spoznaje, znanost ne može obuhvatiti cjelokupno područje ljudskog iskustva i prema tome

nije opravdano isključiti iz kulture jednog društva i religiju, kao sastavni dio simboličkog procesa po kojem se ta kultura razvija. Budući da se religija izdiže iznad mita, ona također doprinosi, kao simbolička forma, ostvarenju ideala slobode.

Ako usmjerimo pozornost na situaciju današnjih mladih ljudi, tada je zamjetljivo da je globalizacija učinila upravo ono što je opravdavao Spengler, a što je Cassirer oštro kritizirao, tj. ostvarila je dominaciju tehnike nad kulturom misli i umjetničkog izražavanja; drugim riječima, ubija se ono plemenito u čovjeku. Dominacija medija nad procesom formiranja svijesti prepoznaje se u poistovjećivanju slike sa stvarnošću, tj. pojedinci postaju sve nesposobniji razlikovati stvarnost od onoga kako im se stvarnost putem medija prikazuje, a to je očit preduvjet za razvoj mitske svijesti, pa samim tim i preduvjet za gubitak istinske slobode i autonomije. Nadalje, globalizacija, s neizbježnom pozadinom neoliberalnog kapitalizma, stvara određenu simboličko-formativnu pozadinu koja sve simboličke forme (religije, znanosti, jezika, povijesti, umjetnosti, itd.) želi vrednovati isključivo na temelju profitabilnosti, te dobar dio njih postaje beznačajan i samim tim se prikazuje nekorisnim ili čak opasnim. Često se nameće pitanje postoji li stvarno pluralizam ili je to kontrolirana diktatura relativizma, koja je često teško zamjetljiva, ali koja funkcionira na principu omamljivanja, što Cassirer izvrsno objašnjava koristeći sliku zmije i njenog plijena.

Očita je činjenica da je većina građana koji žive u državama bivše Jugoslavije zabrinuta za ono temeljno, puko preživljavanje, te je govor o borbi za etičku slobodu pojedinca teško shvatljiv i prihvatljiv, te se većina te slobode već odrekla i priklonila situaciji, slušajući političare koji se ponašaju doista po principu bivših vračeva, kako Cassirer to objašnjava.

U takvoj situaciji osobito humanističke i društvene znanosti se često prikazuju kao beskorisnima.

Polazeći od Cassirerovih analiza, rješenja za problem dijaloga i pluralizma na područjima bivše Jugoslavije, naziru se upravo u jačanju viših sfera ljudske kulture i stvaralaštva, a to znači poticanje na razvoj humanističkih i društvenih znanosti, te poticanje na akademski dijalog pripadnika ovih znanstvenih krugova, ili, drugim riječima, poticanje na dijalog, kao na polazište znanstvene spoznaje.

S druge strane, potreban je zajednički napor oko jačanja i stvaranja mentaliteta građanskog društva gdje se prisutnost različitih pristupa

stvarnosti smatra itekako potrebnim, kako bi društvo doista težilo ostvarenju slobode pojedinaca i ostvarenju samim tim i smisla kulture, kako jedni drugima ne bismo predstavljali stalnu opasnost. Upravo je Cassirerova misao da sve simboličke forme, osim naravno mita, doprinose ostvarenju smisla kulture, tj. slobode, potiču na zdrav pluralizam i na jačanje intelektualnih napora unutar svake od tih formi. Preduvjet za to, kako on sam ističe, je solidno obrazovanje i odgoj. Nadalje, isto tako važan element pluralizma je poznavanje vlastite forme shvaćanja svijeta; osobito je ovo bitno za religiju, jer bez dobrog poznavanja vlastite religijske baštine i razvojnog procesa vlastite religijske svijesti nije moguće ući u dijalog s drugim i drugačijim. Važno je uočiti Cassirerov zaključak da je gotovo nemoguće doći do sadržajne usuglašenosti, te to ne bi trebao ni biti predmet dijaloga. Predmet dijaloga bi trebalo biti prepoznavanje i upoznavanje s baštinom drugoga, a zajednički trud bi se trebao usmjeravati na iskorjenjivanju mitske svijesti koja dijalog onemogućava.

S obzirom na ulogu filozofije u ostvarenju ovih ciljeva dovoljno je ponoviti Cassirerovu misao da filozofija ne može promijeniti situaciju ili svijet ali može itekako pomoći u analizi društvenih elemenata koji žele oblikovati mitološku svijest kod ljudi te tako njima gospodariti; filozofija treba ukazati na jake točke protivnika, na one momente koji političke mitove i pripadajuće tehnike čine tako učinkovitima.

Primljeno: 15. mart 2013.
Prihvaćeno: 16. april 2013.

Literatura

Bayer, T.I. (2001), Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary, New Haven-London: Yale University Press.

Capeillères, F. (1995), „Cassirer and Political Philosophy", u E. Rudolph – B.O. Küppers (prir.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer, Hamburg: Meiner, str. 129–142.

Cassirer, E. (1956), Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Cassirer, E. (1968), Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana, Roma: A. Armando.

Cassirer, E. (1979a), Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi, Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer, E. (1979b), „Critical Idealism as a Philosophy of Culture (1936)", u D.P. Verene (prir.), Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945, New Haven and London: Yale University Press, str. 64–91.

Cassirer, E. (1996a), Filosofia delle forme simboliche. II. Il pensiero mitico, Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer, E. (1996b), Filosofia delle forme simboliche. III/1. Fenomenologia della conoscenza, Firenze: La Nuova Italia.
Cassirer, E. (1996c), The Philosophy of Symbolic Forms. IV. The Metaphysics of Symbolic Forms, New Haven and London: Yale University Press.
Cassirer, E. (2002), Vom Mythus des Staates, Hamburg: Meiner.
Danz, C. (2000), „Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer", u D. Korsch – E. Rudolph, (prir.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck, str. 201–228.
Heinrichs, J. (1998), „Dialog, dialogisch", u J. Ritter – K. Gründer (prir.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, II, Basel: Schwabe AG, str. 226–229.
Ihmig, K.-N. (1993), „Symbol und Begriff bei Ernst Cassirer", Wort und Dienst. Jahrbuch der theologischen Schule Bethel 22: 179–195.
Jagersma, A. K. (2003), „Der Status der Ethik in der Philosophie der symbolischen Formen", u H.J. Sandkühler – D. Pätzold (prir.), Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers, Stuttgart: Metzler, str. 276–296.
Kajon, I. (1984), Il concetto dell'unità della cultura e il problema della transcendenza nella filosofia di Ernst Cassirer, Roma: Bulzoni.
Kajon, I. (1988), „Das Problem der Einheit des Bewußtseins im Denken Ernst Cassirers", u H.-J. Braun – H. Holzhey – E. W. Orth (prir.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, str. 249–273.
Kremer-Marietti, A. (1990), „Le problème de la symbolisation chez Cassirer", u Jean Seidengart (prir.), Ernst Cassirer. De Marbourg à New-York: L'itinéraire philosophique. Actes du colloque de Nanterre (Passages), Paris: Les Éditions du Cerf, str. 249–260
Krois, J.M (1987), Cassirer. Symbolic Forms and History, New Haven and London: Yale University Press.
Möckel, C. (2005), Das Urphänomen des Lebens: Ernst Cassirers Lebensbegriff, Hamburg: Meiner.
Rudolph, E. (1995), „Politische Mythen als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer", u E. Rudolph – B.O. Küppers (prir.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer, Hamburg: Meiner, str. 143–158.
Schwemer, O. (2002), „Mythos und Religion bei Ernst Cassirer", u M. Moxter – H. Deuser (prir.), Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Herman Cohen und Ernst Cassirer, Würzburg: Echter, str. 95–118.
Tanner, K. (2004), „Ist die Theologie ein solides Wissen? Bemerkungen zur Aufgabe von Theologie auf der Basis von Kant, Habermas und Cassirer", u K. Tanner (prir.), Religion und symbolische Komunikation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, str. 15–37.
Vogl, T. (1999), Die Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer, Hamburg: Meiner.

Dražen Volk

Reflections on Social And Religious Pluralism Based on the Philosophy of Ernst Cassirer

Apstract

The analysis of possibilities of dialogue as the prerequisite for social and religious pluralism based on Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms is the main theme of this article. In the central section, the basic elements of the philosophy of symbolic forms are briefly introduced and are followed by a portrayal of the relationship between consciousness, symbolic forms and freedom. The essay then focuses on Cassirer's general premises for his analysis of myth and also his description of the techniques of modern political myths. These elements of Cassirer's philosophy are put forth so as to demonstrate the relevancy of his thought with regard to the issue of dialogue and pluralism, and also to indicate the applicability of his analysis concerning the presence of mythical consciousness in modern societies, including also the societies on the territory of the former Yugoslavia. The conclusion endeavors to gather the wealth of Cassirer's analyses and to apply these in a condensed manner to an analysis of the situation in the regions indicated and also to point out directions to be taken in the search for possible solutions.

Keywords dialogue, pluralism, symbolic forms, consciousness, freedom, myth, political myths.